



Augustins todelte Bekendelser: Bønnens selvundersøgelse og den bedenes subjektivitet

Praetorius, Nini

Publication date:
2019

Citation for published version (APA):
Praetorius, N. (2019). Augustins todelte Bekendelser: Bønnens selvundersøgelse og den bedenes subjektivitet.

Augustins todelte Bekendelser: Bønnens selvundersøgelse og den bedenes subjektivitet

Indledning og problemformulering

Augustins 'Bekendelser' kan – med visse overlap - deles i to forskellige undersøgelsesprojekter, nemlig en del 1, der omfatter Bog 1 til 9, som undersøger og blottægger vejen ad hvilke Augustin når frem til troen på den kristne Gud som personlig åbenbaret *erfaring*, og dermed befries for den af Gud i hans hjerte – og pr. ekstension i alle menneskeskabtes hjerte, erkendte eller ikke erkendte – nedlagte uro og længsel, som fra hans tidligste ungdom stadig mere lidelsesfuldt insisterede på hans opmærksomhed. En uro og længsel, som voksede sig stedse mere brændende, og som, foresvæver det ham, kun kunne "finde hvile i troens forenende nærvær i Gud". (Bog I)

For Augustin indebar fuldbyrdelsen heraf en vedholdende, dybtgående og helt særlige selvundersøgelse, dvs. en indtil-til-døden *Kenoisk* selvudrensende selverkendelse af den han havde *været*, og en *Metanoisk* transformeret erkendelse af hvem han i virkeligheden *er* - som redegjort for i min Valgfagsopgave 1.

Om end Augustin i "Bekendelser" ikke direkte forholder sig til, dvs. forsøger at forklare, den "første årsag" til adskillelse fra Gud og de deraf mennesket påførte smertefulde eksistensvilkår,¹ så viser han med utallige eksempler, hvorledes han i hele sin livsførelses underlagthed af erotiske o.a. kødelige drifter samt den grådige, umættelige afhængighed af anseelses- og kærlighedsbevisninger fra personer og ting omkring ham, er den, der alene er ansvarlig for opretholdelsen af denne adskilthed; som til stadighed gøre sig blind og døv for, undviger, glemmer og fortrænger sin egen skyld, læs: *synd*, heri. Det, som motiverer og tilskynder modstand og den bestandige udsættelse af overgivelsen i troens på Gud, er det bolværk af forsvar imod opgivelsen af *tilknytnings-kærligheden*, til og fra den eller det "andet", omskiftelige, flygtige, begrænsede, forsvindende, ufuldkomne *jordiske*, som i manglen og tabet af Gud fungere som det "selvsatte" selvs identitets- og selvopretholdelse; sagt anderledes, modstanden imod at opgive den overvældende fristende, men *in-humane* kærlighed og anseelse til og fra personer eller ting, og de heri indlejrede magiske, symbolske relationer, som bibringer *fornemmelsen* af selv, tryghed og identitet. Det tema vil blive forsøgt belyst i afsnittet: *Del 1 Den selvundersøgende bøn*.

Undersøgelserne i Bekendelsernes Del 2, fra bog Bog 10-13, som behandles i opgavens afsnit: *Subjektet for Bekendelser*, drejer sig på den ene side om bestemmelsen af Guds natur og på den anden, menneskets, det i Guds billede skabte, men dog paradoksalt fra Gud forskellig og afgrundsdybt adskilte selv, det undersøgende såvel som det undersøgte, i et forsøg på at bidrage til forståelse og viden om "*subjektiviteten*": hvad det vil sige at være en talende og tænkende person, en selv-reflekterende og selv-kreerende, dvs. narrativt selv. Disse forsøg på at bestemme hvad eller hvem menneskets selv er, var og bliver, går over næppe afsluttelig undersøgelser af det til det sidst tænkelige spørgsmål svimlende, dybsindige, lidenskabelige; inderligt bønfoldende og lovprisende *undersøgelse* af "*mediet*" for selvets udvikling og dannelse, nemlig af *erindringen* og af *tiden* og dens forløb, inklusive af den, som er beskrevet i Bog 1, og som ved selvudrensningen og Guds nåde fuldbyrder troens forening med Gud.

¹ Det gør han til gengæld særdeles grundigt i andre af værkers behandling af det såkaldte "Syndefald".

Del I Den selvundersøgende bøn.

Augustins beskrivelse af den sidste del af forløbet frem imod omvendelsen overgivelse i til troen på Gud er kulminationen på en lang og stedse mere fortvivlende uro og smertefulde erkendelsen af, at det, der stod imellem ham og Gud, var selveste hans 'jeg', 'mig', 'selv', og 'vilje', og at frelsen i mødet med Gud, kun kunne ske gennem den totale selv-overgivelse; at han tog korset på sig, fulgte Kristus fuldt og helt – ved at give afkald på og bryde med den identitetsskabende afhængighed af jordisk kærlighed, anseelse og kødelige begær, som det ydre-rettede sansende, villende jeg, mig og selvs hele eksistens beroede på. Erkendelsen indfandt sig stykkevist - godt hjulpet på vej af møder og hændelser, som fik afgørende "omvendende" betydning.

Efter han i 9 år af sin ungdom havde været glødende tilhænger af Manikæismen og havde sikret sig en position som højt anset retoriker og filosof, var det bl.a. mødet med den kristne prædikant og retorikeren Ambrosius, som for alvor fik ham til at vende sig fra Manikæerne – som var skuffende uvidende om 'sandhederne' om verden, som de var beskrevet i antikkens store værker. Samtaler med Ambrosius samt inspirationen fra den nyplatonismes, han prædikede, antændte for en stund Augustins forsøg på at begrunde samtlige uforægelige sandheder om den Kristne Gud, og over for ham menneskesjælen og dens guddommeliggørelse i ham, uden - ja, som ligefrem *overflødiggjorde* - enhver henvisning til bekendelse og tro, tilgivelse og frelse. En filosofisk præstation, som dog på ingen måde kunne fjerne uroen og fylde ham med den indre ro og lykke, han længes efter - angiveligt "fordi navnet Kristus ikke fandtes deri".

Og det var Augustins møde med Ponticianus, en kristen fra Afrika, som konfronterer ham med hans begær efter det "ydre livs" hæder og anseelse, som havde fået ham til at miste kontakten med sin sjæl og Gud. En erkendelse som, for nu at foregribe det, som kun stykkevist, åbner sig og kulminerer i bevidstheden om hans *identifikation* med skabningens selvskabte illusoriske væren, der i projektionens omvending oplevedes som selve skaberens *forsvinden* - at det er Gud, der har forladt ham. Men det var særligt Ponticianus' medrivende beretning (bog 8, 6 s. 164 – 166), om to venners omvendelse, der skete, da de i en ussel hytte fandt en bog om den hellige Antonius' åbenbaring og omvendelse, og som under læsningen "i en hellig kærligheds opfyldthed" fik dem til "at rive sig løs fra verden" og gå i kloster.

"du min herre tog under hans fortælling og drejede mig omkring. Du trak mig frem bag min egen ryg, hvor jeg havde stillet mig længe, så længe jeg ikke ville se mig selv. Nu stillede du mig ansigt til ansigt med mig selv, så jeg kunne se, hvor hæslig jeg var, forkrøble, snavset, fuld af pletter og sår. Jeg så det, og blev forfærdet, men der var intet sted, jeg kunne flygte hen for mig selv. Jeg kendte den, men jeg skjulte den, fortrængte den og glemte den" (Bog 8, 7).

Men øjeblikket kunne dog ikke udsættes, hvor han atter stod helt nøgen over for sig selv, og oprøret i hans bryst endelig drev ham derud, hvor intet skulle forstyrre "den hede kamp", han havde taget op med sig selv, før den definitivt var ovre. For, "Jeg var bare ved at blive vanvittig for at blive rask, og ved at dø for at leve" (Bog 8, 8). Ovre blev den dog først efter "dybtgående overvejelser havde trukket hele min elendighed op af dens hemmelige dyb og nu var samlet for mit indre øje" - og som udløste en syndflod af tårer. Hans bevægende beretning fortæller, at han søgte tilflugt langt væk i en haven, hvor ingen kunne forstyrre hans sønderknuste hjertes afmægtige og bitre gråd, og dér kaster sig under et figentræ og gav tårerne frit løb – i et velbehageligt offer for gud – som kulminerer i et bønfoldende råb: "Oh du, herre. Hvor længe, hvor

længe hedder det i morgen og i morgen? Hvorfor ikke straks? Hvorfor skal min skam ikke have en ende i denne time? Sådan talte jeg og græd bittert af et sønderknust hjerte”.

Da hører han en stemme fra nabohuset ... der syngende gentager ordene: ”Tag og læs, tag og læs.”” (Bog 8, 12).

Han kunne kun fortolke dette som et guddommeligt svar på hans bøn og en befaling om straks at slå op i Biblen og læse det første afsnit han fandt.² Han skyndte sig tilbage til det sted, hvor han havde lagt apostlenes breve, før han havde rejste sig, og læste i stilhed det afsnit, hans øjne først fandt: ”Ikke i svir og drik, ikke i utugt og løsagtighed, ikke i kiv og misundelse; men ifør Jer herren Jesus Kristus, og plej ikke kødet, så begæringen vækkes.” Og straks han havde læst denne sætning til ende, ”strømmede der ligesom et vishedens lys ind i mit hjerte, og al tvivlens mørke svandt bort”.

Augustins lovprisning af Gud for det under, der var sket med ham, lod ikke vente længe på sig. I indledningen til Bog 9, 1 skriver han

.... ”du min herre, er god og barmhjertig. Du så dødens dyb i mig og øste med din højre hånd fordærvsens vande op fra mit hjertes bund. Det hele bestod i ikke at ville, hvad jeg ville, men at ville, hvad du ville. Hvor var min frie vilje i alle de år? Fra hvilket hemmeligt dyb eller hvilken højde blev den kaldt frem i det nu, da jeg bøjede nakken under dit milde åg og tog din lette byrde³ på skuldrene, du min hjælper og genløser Kristus Jesus? Hvor lifligt blev det pludseligt for mig at undvære de tomme nydelser! Det, som jeg havde frygtet for at miste, var det mig nu en glæde at slippe. Du jog dem fra mig og trådte i deres sted, sødere end al lys [...] klarere end alt lys [...] højere end al hæder [...] Nu taler jeg frit og let til dig, min hæder, min rigdom og frelse, herre min Gud”.

Ikke kun ved selv-udtømmningens selv-renselse og overgivelse til det totalt ukendte intet, '*Kenosis*,' men tillige ved Guds nåde blev omvendelsens transformationen, '*Metanoia*' lagt som et sædekorn i Augustins sjæl.

Denne klarhed og salighed, som blev Augustin til del i troens forening med Gud, uddybedes yderligere i samværet ”i evigheden” med Monnica, hans moder, kort før hendes død. Sammen med hende glædes, ja jubler han over at have erfaret, at ”ingen af de kødelige sansers nydelse, hvor stor den end er, og hvor herligt et jordisk lys den står i, tåler sammenligning med eller at nævnes med saligheden i ”det andet liv” – dvs. *evighedens*. Den er livets visdom, evigt uforanderlig; for selv bliver den ikke til, men er som den har været, og vil altid være sådan. Eller omvendt: at have været og ville være findes ikke i den, kun at være, fordi den er evig. Sådan er evighedens væren; den har hverken en begyndelse eller slutning, men i den er al tid *samtidig*. I evigheden tier alt tænkeligt, bliver til tavshed, så vi kan *høre*; ja, høre Hans røst og ord – ikke igennem nogen som helst andre ting, men Ham selv, som vi elsker i alle ting. Det er, i den korte version, Augustins erfaring om at ”gå ind til sin herres evige glæde”, (Bog 9, 10).

² Ihukommende Sct. Antonius, som engang tilfældigt overværede en oplæsning af evangeliet og tog ordene til sig, som var de rettet mod ham: ”Gå hen og sælg, hvad du ejer, og giv det til de fattige, så vil du have en skat i himlen; og kom så og følg mig. (Athanasius, 1980, s. 31)

³ Her refererer Augustin formodentlig til det velkendte citat fra Matt. 11:28-30: „Kom hid til mig, alle I, som er trætte og tyngede af byrder, og jeg vil give jer hvile. Tag mit åg på jer og lær af mig, thi jeg er søgtmodig og ydmyg af hjertet; så skal I finde hvile for jeres sjæle. Thi mit åg er gavnligt, og min byrde er let.”

Virkningen af Augustins transformation var åbenbar: Han opsigde sin stilling som hofretoriker, opgav sin karriere som lærer og aflyste sit ægteskab, for i de følgende fire år i et klosterfælleskab at fordybe sig i de hellige skrifter.

Tabet som selvets dannelsesgrundlag

Men vi skal tilbage til Bog 6 og dens beretning om ungdomsvennens død og tabet af kærligheden imellem dem før det i Augustins omfattende undersøgelse af sin egen reaktion herpå bliver klart, at det ufuldkomne, det jordiske ydre menneskes lidelsesfulde, temporale og endelige *selv*, fra begyndelsen er grundet og formet i *tabet*, i en mangel, et fraværet og en adskillelhed; et selv, der rækker ud efter og begærer et "andet" selv, en "*andethed*": en evig uforanderlige værensgrund af uendelig kærlighed og lyksalighed, som, på den ene side, gør den relationelle grundstrukturen i den længselsfulde tilbedelse af Gud og, på den anden, det jordiske selvs *selv-opretholdelse* i begæret efter den "anden", *fantasmatiske* uskelnelige. Forestillingen om selvets uendelige og ukontrollabel mangel, fortvivlelse og længsel, som følger af selvets manglende "selv-beroen" og substans, er frygtindgydende – med mindre frygten lader sig fjerne ved at projicere en uendelig opmærksomhed og godhed ud i den "indre" uendelighed i den "anden" (Gud eller jordiske kærlighedsobjektet), og dermed i en uendelig attråværdig realitet.

Som sagt, vi skal tilbage til resultatet af Augustins undersøgelser af den afgrundsdybe fortvivlelse, der rammer ham ved ungdomsvennens død og tabet af kærlighed imellem dem, for til fulde at begribe ikke blot det "skabtes" forskellige afarter af følelser, der går under betegnelsen *kærlighed*, deres flygtige natur og ubestandige kvaliteter, men også deres funktion i den manglens økonomi, som selvet udspringer af. En forståelse, som faktisk først dæmrer for Augustin efter den totale selv-udrensning, som baner vejen for mødet i troens levede forening i Gud, – ikke som den attråede og evigt uforanderlig nærværende "anden", der udfylder manglen, spejler og opretholder selvet som den ene pol i en relation; for hverken polen, selvet, relationen, fraværet eller manglen eksisterer mere som andet end et minde, flygtig som en drøm, man er vågner op fra. Længslen er væk, eksisterer ikke mere i ham; der er ikke et selv, der længes, ej heller et "anden" uden for ham, en længsel rettes imod.

Det, Augustin ser i bekendelsernes tilbageblik, er, at den ulykke han følte efter vennens død, er den ulykke der overmander og knuser enhver sjæl, som er bundet i venskab til noget dødeligt, noget forgængeligt (Bog 4, 6); når det, man har elsket, er alle de mange daglige tegn og tildragelser, som bestyrker den gensidige kærlighed og "sætter sjælen i brand med en gnist, så de mange bliver til én" (Bog 4, 8). Det er dette man holder af hos sin ven, *tegnet på venskab*; deraf den store sorg og den levendes død, når de døde mister livet. (Bog 4, 9). Det er hvad man holder af hos sin ven, *tegnet på venskab* (Bog 4, 9).

Augustin erkender nu, at de følelser, han havde næret, ikke var en kærlighed til eller mellem ham selv og en elsket ven. Jo, nok elsket, men hans kærlighed var ufuldkommen, for han elskede den anden *for sin egen skyld*. Det var deri sorgen lå, og vreden mod Gud over det tab, han havde lidt. Han havde ikke elsket et andet menneske, men derimod kærligheden til kærligheden, forelskelsen i forelskelsen – den sentimentalitet, der netop lader sig trøste af tårer: "Kun gråden var mig sød. Den blev nu min sjæls glæde i stedet for den ven, jeg mistede", (4.9) og hos *hvem han havde deponeret "sit halve hjerte"* (4.6) - ved en art projektion af jeg'ets, selvets, kærlighed til sig selv.

Den bekendende Augustins dom er, at i tabet havde han kun øje for sin egen sønderrevne sjæl. Det var den, han elskede, var forelsket i (4.7), og det var den, han havde mistet ved tabet af sin ven. Kierkegaard

istemmer: "at den Hengivenhed, med hvilken den Elskede giver sig hen til denne Eneste, ja holder ham fast, at det er Selvkjerligheden", og tilføjer: "det seer blot Christendommen" (2006, s.61).

Og når man ikke længere kan "holde ham fast", men ved hans død mister den ved hans nærvær selvopretholdende selvkærlighed, da står man i begreb med at miste ikke blot sit halve men hele selv - med gru, tænders gnidsel og det der er værre til følge:

"Det undrede mig, at andre dødelige kunne leve, når han, jeg havde elsket, som om han var udødelig, nu var død. Ja, det undrede mig endnu mere, at jeg, der var hans andet jeg, kunne leve efter hans død. Godt har en sagt om sin ven, at han var hans halve sjæl [Horats, *Oder*, min tilføjelse]. For jeg følte hans sjæl og min egen som én sjæl i to legemer. Derfor var livet blevet mig en rædsel, fordi jeg ikke ville leve halvt, og det var vel derfor, jeg frygtede at dø, for at ikke han, som jeg havde elsket så meget, skulle dø helt." (Bog 4, 75)

Men Augustin kan, efter frelsen i troens forening i Gud, ånde lettet op og lovprise: "Salig er den, som elsker dig, elsker sine venner i dig og sine uvenner for din skyld. Kun den alene kan ikke miste noget af sine kære, som har dem alle kære i ham, de aldrig skal miste [: Gud]".

Og igen er Kierkegaard enig: Med henvisning til Paulus om kærligheden som lovens fylde (Rom 13, 8 - 13)⁴, finder Kierkegaard en lignende bestemmelse af kærligheden: "Den verdslige Viisdom mener, at Kjerligheden er et Forhold mellem mennesker og mennesker; Christendommen lærer, at kærligheden er et forhold mellem: Menneske – Gud – Menneske, det er at Gud er mellembestemmelsen (SKS, 9, III. A, 111).

Her taler både Augustin og Kierkegaard om det eneste, som fortjener betegnelsen *Kærlighed*, nemlig den Kærlighed som er Gud; som kun kan erfares i en art isolation - og ude hvilken man slet ikke oplever det kristelige. Som ifølge Kierkegaard er: hengivelsen og overdragelsen af enhver beføjelse til Gud, og derved at anbringe sig i den absolutte *uvished*. Ja, en betingelsesløs *selv-afhængelse* – som i sit radikale udtryk er døden. Det er arten og omfanget af det kristelige, ifølge Kierkegaard, (Garff, 2018). I lighed med Augustins har han erfaret, at det at bede er at lære at tie – og dermed blive hørende:

"Kun i megen frygt og bæven kan mennesket tale med Gud – i megen frygt og bæven [...] forstummer [talen] i tavshed. Det véd den rette bedede; og den, der ikke var den rette bedende, han lærte måske just dette i bønnen [...] Han blev tavs, ja hvad der om muligt er endnu mere tavshed, er det modsatte af tale, han blev hørende. [...] Og således er det; - at bede er ikke at høre sig selv tale, men er at komme til at tie, og at blive ved at tie, til den bedende hører gud." (SKS,11,17).

Som Augustin, har Kierkegaard ikke blot erfaret, at Gud er kærlighed, men også erkendt, at dens almagt i fundamental forstand gør ham sprogligt afmægtig. Og begge har erfaret den dybe meditative og mystiske dimension i det ordløse samvær med Gud i bønnen, den forskelsløse sammensmeltning af det guddommelige og det menneskelige, som kaldes: *Unio Mystica*. Som Kierkegaard karakteriserer således: "Jeg føler snart trang til ikke at sige et eneste ord mere uden dette: Amen. Jeg har ganske bogstaveligt levet med Gud, som man lever med en fader. Amen." (SKS 20, 398).

Det er, hvad kristendommen ser, ifølge Kierkegaard, og også ifølge Augustin.⁵

⁴ "Kærligheden hører aldrig op. Profetiske gaver de skal forgå; tungetale, den skal forstumme; og kendskab, den skal forgå. For vi erkender stykkevis, og vi profeterer stykkevis, men når det fuldkomne kommer, skal det stykkevis forgå.... Nu erkender jeg stykkevis, men da skal jeg kende fuldt ud, ligesom jeg selv er kendt fuldt ud. Så bliver da tro, håb, kærlighed disse tre. Men størst af dem er kærligheden."

5. Caveat! Selvom jeg fuldt ud står ved min opfattelse af *tabet, fortabelsen*, som Jeg'ets/Selvets dannelses- og identitetsgrundlag, så rummer det skabte også en fylde, som ikke devalueres af dets "flygtighed" og "ubestandighed". I sorgarbejdet FEJLER tabet også, hvad der var i sin fyld, og i al sin foreløbighed. Det er ikke en FEJL ved det (skabte), at det er tabeligt og foreløbigt. Tværtom: Erkendelsen og accepten heraf er en forudsætning for vores *menneskelighed*.

Del 2 Subjektet for Bekendelser Den bedenes subjektivitet

I bog 10 og 11 viderefører Augustin sine undersøgelser af, hvad dette selv er: det selv, som er agenten, den bedende, lovprisende, selv-undersøgende; det selv, som tror; som er forskellig fra Gud og som dog transformeres i foreningen med gud. Denne gang er der tale om fænomenologiske, introspektive undersøgelser af de nødvendige, konstituerende elementer i bevidstheden, som er forudsætning for selvets dannelse og udvikling, nemlig erindringen og tidens gang, i forsøget på at fremstille selvets narrative natur; dvs. som de historier vi fortæller os selv om os selv. Ifølge Rowan Williams (2016) var det Augustin's fortjeneste, at han

“grasps, as few if any pre-modern writers did, the way in which the shaping of a sense of self is a narrative business: our memory is central to whatever we mean by the life of “spirit”, conscious appropriation of who we are, and so, even if we are seeking a perspective on ourselves and the world that is not bound to the changing life of a material environment, we cannot avoid coming to terms with how the passage of time is inscribed in our knowing.”

Med andre ord: I og med at oplevelsen af (a sense of) selvet er en *narrativ* foreteelse, så indgår *erindringen* central i tilegnelsen af, hvem vi er. Og uanset om vi søger et perspektiv på os selv og verden, som ikke er bundet til de materielle omgivers foranderlighed, så vil tidens gang uundgåeligt være indskrevet i vor viden (om selvet).

Det lyder nærmest som præmisserne til en konklusion om de betingende grundelementer i oplevelsen af og bevidsthed om selvet. Men præmisserne er ingenlunde enkle, endsige klare, selv efter Augustins – sædvanligvis – grundige undersøgelse af begge dele. Først, ultra kort, et sammendrag af Augustins analyse af, hvad tid er, tidens gang eller forløb, og hvorledes tid er indskrevet i vores viden om selvet. Dernæst, hvorledes erindringen er grundlaget for det narrative selv, og *oplevelsen* af (the sense of) selvet.

Tid ad modum Augustin

”Når jeg ikke tænker over det, ved jeg, hvad tid er”, siger Augustin, ”men når jeg skal forklare, hvad tid er, så ved jeg det ikke.” Efter grundige undersøgelser af tid, herunder det traditionelle problem om tidens tre modi, fortid, nutid og fremtid - er hans bud i slutningen af bog 10 - at *tiden er en udstrækning i sjælen*.

Men hvordan kan den *fremtid*, som endnu ikke er til, have en udstrækning? Eller den *fortid*, der nu ikke er til længere? At tid skulle have en udstrækning i sjælen, løser ikke problemet med tidens tre modi, men giver blot mulighed for, at sjælen eller bevidstheden i disse ”udstrækninger” kan udføre intentionerne at *forvente* (fremtid), *at være nærværende opmærksom* (nu), og *huske* (fortid).

Dog, ”Det er i dig, min bevidsthed”, siger Augustin, ”at jeg udmåler mine tidsenheder”. Således skelnes i bevidstheden mellem lang og kort *erindring* (ang. noget fortidigt) eller *forventning* (ang. noget fremtidigt). Dvs., det er *erindringen* og *forventningen*, der er til, ikke fortiden og fremtiden - der jo blot *har* været og *vil* blive. Det, der *findes*, derimod, er tre slags *nutid*: Nutid med henblik på hhv. fortiden, fremtiden og nutiden selv. Den sidste opstår, når man retter opmærksomheden mod (fæster sig ved) det, der foregår i øjeblikket i bevidstheden eller omkring én. Og for alle tre slags nutid gælder det, at de ikke eksisterer *objektivt*, som

noget ydre, men udelukkende i bevidstheden, i.e. som de tre ovennævnte former for *opmærksomhed*. Det er, skåret ind til benet, kernen i Augustins tidsdefinition.

Erindringen som grundlag eller medium for dannelsen af det narrativ selv.

Vi har ikke skabt os selv, vore bevidsthed, intellekt, opmærksomhed etc. – det har Gud, siger Augustin, og kun han ved, til syvende og sidst, hvem og hvad vi er. ”Mon nogen vil nå den kunst at frembringe sig selv?” spørger Augustin retorisk allerede i Bog I, 6, som efter lovprisningen af Guds evige uforanderlige og højeste liv og væren – som er ét og det samme – slutter med ordene: ”Hvad angår det mig, om nogen ikke forstår det? Lad også ham glædes og sige: ”Hvad er det?” Lad også ham glæde sig på den måde, og lad ham være mere glad for at finde dig i sin uforstand end for ikke at finde dig i sin forstand.”

Disse ord kunne passende stå som epitaf for *Bekendelsernes* ”hvordan jeg har været”, sat af dén, ”jeg nu er, og vedblivende vil være.” (Bog 10, 6). Målet for Bekendelserne i Del 1: hvem han var, havde været, og nu er, er i Del 2’s undersøgelser dog stadig det samme: at følge den eneste farbare vej til *guds-erkendelsen*, som er *selverkendelsen*, men nu som en undersøgelse af spørgsmålet om, hvem jeg eller mit selv er og er dannet af. En undersøgelse gennem det indre menneske, men ikke længere ved de ydre menneskes naturlige sansers opfattelsesevne – som han har fælles med heste og muldyr – men gennem ”erindringens marker og vidstrakte paladser, hvor der ligger skatte af utallige *billeder*, sammenbragt af sanserne fra alle mulige ting”. Der gemmer sig også alt, hvad vi tænker, har berørt, følt, smagt, lugtet, vores sindsbevægelser osv. I erindringen bliver alt opbevaret efter sin art, hver erindring optaget af sin egen indgang; som kan tages frem for eftertanken, når det er nødvendigt. Men som også, notabene, uden videre og helt af sig selv blot ”myldrer frem i flok”, uden noget ønske eller intention derom, endsige viden om, hvor de kommer fra, hvordan de er dannet, og hvor de forsvinder hen. I erindringen kan han gøre alt, hvad han vil: synge en sang – og straks hører han den uden brug af strube og tunge; skelne liljens duft fra violens uden at lugte til dem osv. osv.

Men, nok så væsentligt, i ”erindringens kæmpestore hal” møder han også *sig selv* [bort set fra det han har glemt], og genoplever, hvad han har foretaget sig og følt ved det og tænkt over det; i erindringen kan han forbinde og sammenligne alle muligt ting med hinanden; ting som skete på forskellige tidspunkter i fortiden og nutiden – og forestille sig hvad der vil ske i fremtiden. Men i al denne rigdom – i den sansede verden såvel som i erindringens – kan mennesket dog *overse sig selv* – og det er forbavsende:

”Stor er erindringens magt, alt for stor, min Gud, et mægtigt, grænseløst indre rum. Hvem er nået til dets bund? Og dog er det en kraft i min bevidsthed, den hører til min natur; men jeg kan ikke selv helt fatte, hvad jeg er. Bevidstheden er altså for snæver til at rumme sig selv – og hvor er så det, som den ikke fatter af sig selv? Hvad vil det sige, at den ikke rummer det?” (Bog 10, 8)

Selvom Augustin ikke kan tale om sig selv uden erindringen, så forstår han ikke sin erindrings evner, endsige sin bevidsthed. Det er ham selv, der erindrer, udforsker sin egen bevidsthed, og hvad ligger ham dog nærmere? Hans bevidsthed er en uendelig, dyb mangfoldighed, som forfærder ham – det er ham selv! Selv det, at der er noget han har glemt eller ikke er bevidst om, erindrer han!

Endnu mere u håndgribeligt er det, at når han f.eks. synger en salme, så har han implicit i sin bevidsthed hele forløbet af den gradvise gåen fra fremtids *forventning* til nuets *fastholden* til det fortidiges *erindring*. Jo da, men, spørger Williams (2016), er nu den rumslige model (for tid og forløb mellem disse nu'ets tre modi, cf. ovenfor) nu også velegnet som forståelsesform for handlinger, tanker og ytringer? Når vi ytrer og forstår en ganske almindelig tale vil,

the syllables of a word, the words of a sentence have to 'vanish' for the sequence to build up and do what they are meant to do. There is no meaning without this passage into *absence* because we cannot accumulate sounds without succession in language. What I am now saying, in any possible present moment, has to disappear, to fall silent and be displaced [...] And when I do seek to retrieve what has already been said, I face problems once again: my memory is not a territory, a space, that I can survey at a glance. (Williams, *ibid.* s. 2)

Hvis vi også betænker, at hvert givet øjeblik så at sige afgrænses af skiftende rækkefølger af halvt fattede og halvt huskede indfald og sammenhænge – hverken helt præsente eller helt fraværende – så bliver det tydeligt, at det at forstå sig selv tale indebærer meget mere end det blot at sige det, der er klar for én, men også er at "lytte" til og kontrollere disse skiftende indfald og sammenhænge. Hvilket alt samme bidrager til at gøre det

"tantalizingly unclear just what and where the 'I' is that is doing the interrogating: it is not an cannot be a thing that stands apart from another thing called 'memory': in a crucial sense (as Augustin says explicitly), memory is what I am. The puzzle is that so much of what I am is absent from conscious awareness." (*ibid.*).

Det, som gør Augustins bekendelser og undersøgelser af selvet, selverkendelsens, deres mangeartede facetter og lag, så u håndgribeligt "luftige" – og som gør Augustins *Bekendelser* så vanskeligt at rubricerer som en autobiografi i den sædvanlig forstand - er, at han konsekvent nægter at fremstille sig selv i et klart, overskueligt, final narrativ. Ethvert forsøg på selverkendelse og refleksion – det være sig om hans liv eller bevidsthed, to ting der slet ikke kan adskilles - ender med, at han - i sammenligning med Guds uendelig, grænseløse mangfoldighed og uforanderlighed, evigt den samme; *Hans* nærvær, hvor *alt* hvad der er sket fra skabelsen og i al evighed, altid bliver til og sker lige *nu* – ja, da er han, Augustin, et totalt intet, blot støv; u-erkendelig som erindring i en bevidsthed, der ikke kan rumme sig selv; konstant uafsluttet og uafslutteligt *søgende*. Tid eksisterer ikke *objektivt*, men kun som *udstrækning* i hans sjæl – men af hvad ved han ikke - og er af præcis samme flygtigt uvirkelige natur som erindringens skiftende billeder, tanker, følelser, sindsbevægelser m.m.

Her kan man passende genbruge citatet fra Bog1, 6 - denne gang om Augustin selv: "Hvad angår det mig, om nogen ikke forstår det? Lad også ham glædes og sige: "Hvad er det?" Lad også ham glæde sig på den måde, og lad ham være mere glad for at finde dig/sig i sin uforstand end for ikke at finde dig/sig i sin forstand."

Afslutning

Guds-erkendelsen var angiveligt målet for Augustins selv-undersøgelser. Og det projekt lykkes i overmål. Som Williams formulerer det:

"God [is the listener/observer] who reads what is being written; and if that is the case, what is written is not defined by what is available for human inspection and will naturally avoid attempts at final formulation [...] God is known *both* as the 'witness' to the unknowingness and unfinishedness, never circumscribed by the agenda

the self sets, *and* as the goal to which the incomplete self looks. God's presence is an 'infinite attention'; but that attention is a perspective radically not at our disposal and not determined by what we think we need." (ibid. p. 5 og p. 10)

Men dette er dog ikke ensbetydende med 'selv-fremmedgørelse', tværtimod. Virkelig 'selv-fremmedgørelse' er derimod ideen om et endeligt 'selv-sammenfald', en tilstand af tilfredsstillet begær, hvor bevidstheden om ufuldstændigheden er fraværende – hvilket ville være en fatal "escape from the finite and from the loss without which we should not learn how to inhabit our human condition" (ibid., p. 10).

Fragmenterne til Augustins todelte undersøgelsesprojekt i *Bekendelser*, som er blevet forsøgt fremstillet i denne opgave, blev inspiration for og videreført af Kierkegaard i hans fra start til slut uoverskueligt omfattende og originale forfatterskab - men mest koncentreret i *Begrebet Angst* og i *Sygdommen til Døden*. I følge Magnussen (2016), var det, Kierkegaard beundrede mest hos de tidlige omvendte, ørken- og kirkefædrene, deres ubetvivlelige villighed til at vove alt – inklusive deres eget liv – for Kristus; at stå fuldstændig nøgne, selv-udtømte, rensede for alt, i fuld autencitet og erkendelse af deres intethed over for Gud. Med Kierkegaards ord fra *Dømmer Selv!* var dét at blive ædru:

"At blive ædru er: at komme til sig selv i Selverkjendelse og for Gud som Intet for ham, dog uendeligt, ubetinget forpligtet" (Kierkegaard, 1964, s. 138)

At blive ædru er for Kierkegaard hele meningen med et Kristent liv: at vove alt og enten vinde alt (evig salighed), eller at vove alt og tabe alt (evig fortabelse). Vanskeligst af alt er at give afkald på *fornuften*, dvs. kravet om, at tingene, inklusive selvet, skal give mening på *en bestemt måde*:

"At komme til sig selv. [...] at leve hen i nøie Kjendskab til og klog Beregning af sine egne Kræfter, Evner, Forudsætninger, Muligheder, ligeledes fortrolig med, hvad Menneske- og Verdenskundskab lærer de Indviede: er det at komme til sig selv? Ja, efter den blot menneskelige Betragtningens Mening. Men ikke efter den kristelige; thi det er ikke, at komme til sig selv, det er at komme til det *Sandsynlige*; man kommer ad den Vei aldrig længere. Og at komme til det Sandsynlige er Veien til at blive mere og mere beruset, mere og mere fortumlet i Hovedet, mere og mere tung og usikker i sin Gang, Alt under den Selvindbildning, at man er ganske ædru." (ibid.)

Denne "beruselse" er den største hindring for selverkendelsen, og dermed overgivelsen til det sande Kristelige liv – større end f.eks. de kødelige drifter og instinkter, eller viljen der styrer menneskets handlinger til selvopholdelse og selvnydelse. For det indebærer at "opgive Sandsynligheden". Som ifølge Magnussons referat af Kierkegaard er:

"letting go of our scheming, our cunning, our plans, our ego. In short, it is to venture [vove] *reason*, to crucify it. [...] But this does not mean that we abandon all thinking, nor does it indicate that Kierkegaard is advocating for some kind of irrationalism or fundamentalism. Rather, reason, like everything else in human life, is ventured [in order] to be resurrected as a new way of knowing and seeing, one grounded in *faith* rather than doctrine or speculation. This is what the early Christians were able to do, according to Kierkegaard." (Magnusson, p.22)

Som afslutning disse ord om Augustins gradvist kondenserede forståelse af det menneskelige - og dermed en "lavere", materiel og kontingent bevidstheds Gud-billede – formuleret uforlignelig klart af Williams:

"[...] the mind is only God's image when all traces of worldly impression is absent and it is open wholly to what is immaterial and eternal. Yet here [paradoxically, min tilføjelse] Augustine dismisses – almost *casually* - the

possibility of the mind conceiving eternal truth, succeeding in the effort of abstraction. What gradually becomes plain [...] is that the mind cannot contemplate eternal truth as an object in itself: it can encounter it only through a particular kind of self-reflection. [...] It is the fact that the mind knows truth in and only in knowing itself as knowing and loving that constitutes the mind as an image of God, so that the understanding of mind at its most radically distinctive opens the door to some understanding of the unity in diverse articulations of the divine life of *Sapientia*, (Williams, *ibid.* p. 257).

Referencer

Augustin (2017). *Bekendelser*. København: Visdoms Bøgerne. (352 sider)

Garff, J. (2018). *Længslen er din gave – Søren Kierkegaards bønner*. København: Kristeligt Dagblads Forlag. (222 sider)

Kierkegaard, S. (1964). *Dømmer selv!* SKS Værker, bind 17, s.125-230. København: Gyldendal. (105 sider)

Kierkegaard, S. (2006) *Kjerlighedens Gerninger*. SKS, 9. II.B., København: Gads Forlag

Magnusson, A. (2014), *Kierkegaard in Light of the East: A Critical Comparison of the Philosophy of Søren Kierkegaard with Orthodox Christian Philosophy and Thought*. Dissertation. Wisconsin: Marquette University. (400 sider)

Williams, R. (2016). *On Augustine*. London: Bloomsbury (216 sider)